Die Stellung des Dualismus

in der Lehre des Descartes.

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
einer hohen Philosophischen Fakultät
der Universität Leipzig

vorgelegt von

Rudolf Schumann aus Dresden.

Dresden 1910.
Druck von Ferd. Heinrich.

Angenommen von der philosophisch-historischen Sektion
auf Grund der Gutachten der Herren
Heinze und Wundt

Leipzig, den 10. Dezember 1909.

Der Procancellar.
K. Rohn.

Meinem lieben Großvater

Herrn Rechnungsrat Ernst Köhler

zu seinem 75. Geburtstage.

Inhalt:

I. Einleitung: Seite

Einführung in die Lehre des Descartes mit Berücksichtigung des Standes der Philosophie zu jener Zeit . . . . . 7—10

II. Thema:

Die Stellung des Dualismus in der Lehre des Descartes . . . 10—32

1. Ableitung der Haupteigenschaften der drei Substanzen, wie sie sich mit Notwendigkeit aus der Lehre des Descartes ergeben . 10—22

a) Das Wesen Gottes . . . . . 10—15

b) Das Wesen der denkenden Substanz . . . . . 15—19

c) Das Wesen der ausgedehnten Substanz . . . . . 19—22

2. Darstellung und Beurteilung der Schwierigkeiten, die der aus diesen Grundlagen entstehende Dualismus einer einheitlichen Erkenntnis entgegenstellt, und der Versuche des Descartes, diese Schwierigkeiten zu überwinden. . . . . 22—32

a) Gott und Welt . . . . . 22—26

b) Geist und Körper . . . . . 26—32

III. Schluß 32

Litteratur.

Renati des Cartes: Opera philosophica 1692.
Opera posthuma 1701.

Übersetzungen:

A. Buchenau: Principia philosophiae.
Dissertatio de methodo.
Regulae ad directionem ingenii.
Inquisitio veritatis per lumen naturale.

L. Fischer: Dissertatio de methodo.
Meditationes de prima philosophia.

A. Güttler: Méditations. (franz. Bearbeitung.)

H. v. Kirchmann: Principia philosophiae.
Dissertatio de methodo.
Meditationes de prima philosophia.
De passionibus animae.

Spinoza: Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae. — Cogitata metaphysica [1663].

Historische Werke:

Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. IV. Aufl. II. Bd. Berlin 96.

Eucken: Die Lebensanschauungen der grossen Denker. 5. Aufl. Leipzig. 1904.

K. Fischer: Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie. 4. Aufl. Heidelberg. 1898.

Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. Leipzig 1905.

Feuerbach: Geschichte der neueren Philosophie. Ansbach. 1833.

Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Berlin. 1833—36.

Schelling: Münchner Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie. Werke: Bd. X.

Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. X. Aufl. Berlin. 1907. (Bd. 3.)

Vorländer: Geschichte der Philosophie. II. Aufl. Leipzig. 1908.

Windelband: Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig. 1878.

Einzeldarstellungen:

Bierendempfel: Descartes als Gegner des Sensualismus und Materialismus. Wolffenbüttel. 1884.

Elvenich: Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius. Breslau. 1868.

Felsch: Der Kausalitätsbegriff bei Descartes. Berlin. 1892.

L. Fischer: Cogito ergo sum. Leipzig. 1890.

Gutzeit: Descartes angeborene Ideen verglichen mit Kants Anschauungs- und Denkformen a priori. Bromberg. 1883.

Heinze: Die Sittenlehre des Descartes. Leipzig. 1872.

Hock: Cartesius und seine Gegner. Wien. 1835.

Hoffmann: René Descartes. Stuttgart. 1905.

Huber: Die cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes. Augsburg 1854.

Jahnke: Über den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes mit besonderer Beziehung auf Anselm und Descartes. Stralsund. 1875.

Klöpel: Das Lumen naturale bei Descartes. Leipzig. 1896.

König: Das Problem des Zusammenhangs von Leib und Seele und seine Bearbeitung in der cartesianischen Schule. Sondershausen. 1895, 97.

Liedtke: Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm von Canterbury und Descartes. Heidelberg. 1894.

Ludewig: Die Substanztheorie bei Descartes. (Philosoph. Jahrb.) Fulda. 1893.

Meier: Die Lehre vom Wahren und Falschen bei Descartes und Spinoza. Leipzig. 1897.

Meincke: Descartes' Beweise vom Dasein Gottes. Heidelberg 1883.

Melzer: Der Beweis für das Dasein Gottes und seine Persönlichkeit.

Noodt: Die Prinzipien der Descartes'schen Naturphilosophie kritisch beleuchtet. Rostok. 1893.

Oprescu: Descartes' Erkenntnistheorie. Göttingen. 1890.

Pfeffer: Die Entstehung der Philosophie des Decartes nach seiner Korrespondenz. Arch. f. Gesch. d. Phil. 16. 1903 pag. 1—26.

Schmid: Die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis nach Descartes. Leipzig. 1874.

X. Schmid. René Descartes und seine Reform der Philosophie. Nördlingen. 1859.

Thilo: Die Religionsphilosophie bei Descartes und Malebranche.

Trognitz: Die mathematische Methode in Descartes' philosophischem System. Saalfeld. 1887.

Volkmer: Das Verhältnis von Geist und Körper im Menschen nach Cartesius. Breslau. 1869.

Einleitung.

Einführung in die Lehre des Descartes mit Berücksichtigung des Standes der Philosophie zu jener Zeit.

Die vorliegende Abhandlung führt uns in ein Zeitalter, wo die Philosophie Schauplatz heißer Kämpfe und großer Umwälzungen war, wo die entgegengesetztesten Richtungen und Ansichten aufeinanderprallten, alle wohl einig in dem großen Ziel, die Wahrheit zu ergründen, eine aber von der andern verschieden bezüglich des Weges, auf welchem jede das vorgesteckte, ideale Ziel zu erreichen suchte, verschieden vor allem hinsichtlich der Vorurteile und Grundlagen, mit denen jede an das große Werk ging.

Das Bestreben der Scholastik bestand darin, die heiligen, unantastbaren Offenbarungen und Dogmen der Kirche nicht nur der Philosophie gegenüber aufrecht zu erhalten und über dieselbe zu stellen, sondern sogar sie philosophisch zu begründen und zu festigen, wodurch die Philosophie zur „ancilla theologiae“ gemacht wurde. Der Hauptfehler der Scholastik war der, daß sie das zu erreichende Ziel gleichsam voraussetzte, weil sie dasselbe als Heiligtum ansah und die in diesem Ziel enthaltene Wahrheit für so zwingend hielt, daß ihr von vornherein ein Mißerfolg unmöglich erschien. Ihr Philosophieren bestand nur im Definieren und in syllogistischer Dialektik; es galt nicht, etwas Gesuchtes zu finden, sondern etwas Festes, Bestehendes, Unantastbares darzulegen und in philosophische Sätze zu kleiden. Bei ihr gab es keine freie Entfaltung des individuellen Denkens, sie hielt die menschliche Erkenntnis in einer doppelten Gefangenschaft: unter der Herrschaft der Kirche, die den Lehrinhalt bestimmte, und unter der Herrschaft einer Schule, die ihre Lehrart und formale Bildung von den Autoritäten der alten Philosophie empfing[1]). Es konnte nicht ausbleiben, daß einzelne mutige Denker ihr philosophisches Gewissen von den Fesseln der Theologie frei zu machen suchten, daß sie bestrebt waren, die reine Wahrheit zu erforschen, frei von allen Vorurteilen, unbeeinflußt von der künstlich verstümmelten Lehre des Aristoteles.

1.) Kuno Fischer: Gesch. d. neueren Phil. 1. Bd. IV. Aufl. pag. 72.

Somit gelangen wir in die erste Periode der Philosophie der Neuzeit, die am besten charakterisiert wird als „der Übergang von der mittelalterlichen Gebundenheit an die Autorität der Kirche und des scholastischen Aristoteles erst zu selbständiger Wahl der Autoritäten, dann zu Anfängen eigener, autoritätsfreier, zum Teil auf echt wissenschaftlichen Forschungen beruhender, philosophischer Gedanken.“ [1]) An die Stelle des Aristoteles traten jetzt, d. h. zur Zeit des Humanismus und der Renaissance, die andern antiken Philosophen, besonders Plato, deren Werke man im Urtext oder wenigstens in möglichst inhaltsgetreuer Übersetzung zu lesen sich bemühte; aber neben diesem Zurückgehen auf das Altertum ließ man dem Individuum die möglichste Freiheit zur Entfaltung seines eigenen Denkens.

Jedoch vermochten alle die bedeutenden Männer jener Periode nicht, eine neue Philosophie ins Leben zu rufen, den Grund zu legen zu einem lebenskräftigen Gebäude, an dem andere weiter bauen konnten; aus dem Kampf gegen die Scholastik waren sie siegreich hervorgegangen, die alten Fesseln, unter denen das philosophische Denken ein halbes Jahrtausend geschmachtet, hatten sie gebrochen, aber etwas dauerndes Neues hervorzubringen, war ihnen nicht gelungen. Sie waren Vorkämpfer einer neuen Epoche, aber zur Begründung derselben waren sie doch noch nicht berufen. Entweder vergeudeten sie ihre Kräfte in theosophisch-mystischen Speculationen, oder sie waren in ihrem Befreiungskampfe noch nicht soweit vorgedrungen, daß sie mit allem Althergebrachten brechen, daß sie ihre philosophische Tätigkeit auf einer Basis begründen konnten, die so von allen zweifelhaften Voraussetzungen gereinigt war, daß sie als fest und unangreifbar gelten konnte.

Diese letzte und äußerste Abstraktion, die zur Gründung einer neuen Philosophie unerläßlich war, finden wir erst bei René Descartes. Er hatte sich in alle Zweige des damaligen Wissens vertieft, aber dabei keine Befriedigung erlangen können. Er war durch seine Studien zu keinem andern Resultat als zu dem gelangt, daß alle Wissenschaften, vielleicht mit Ausnahme der Mathematik, nicht zur Erlangung einer klaren Erkenntnis geeignet seien [2]). Dazu kam noch die tägliche Erfahrung, daß das scheinbar Gewisseste Zweifelhaftes in sich trage; so glaubte er den Sinnen nicht mehr trauen zu dürfen, weil er oft durch sie getäuscht worden war[3]); ferner hatte er beobachtet, daß ihm im Traume [4]) vieles als wahr erscheine, was sicher falsch war, aber er konnte kein Kriterium dafür finden, ob er in dem Augenblicke, wo er zu wachen glaubte, nicht dennoch träume. Deshalb faßte er den Entschluß, alles zu bezweifeln, keiner seiner Vorstellungen zu trauen, überhaupt sich von allen Irrtümern zu befreien, die das natürliche Licht verdunkeln und die Menschen unfähig machen, Vernunft anzunehmen. [5]) So beginnt er sein System mit einem durchgreifenden Zweifel, nicht nur an allem Althergebrachten, wie den theologischen Sophismen und den Speculationen der Einzelwissenschaften, sondern auch an allen sinnlichen Wahrnehmungen, wodurch er in schroffem Gegensatz zu der von Francis Bacon begründeten empiristisch-realistischen Richtung steht, einem Gegensatz, der in den Kämpfen mit den zeitgenössischen Anhängern jener Lehre, Hobbes und Gassendi, auch sehr bald zu Tage trat.

1) Überweg-Heinze, Grundr. d. Gesch. d. Phil. Bd. III. 10. Aufl. pag. 5.
2) Dissertatio de methodo. I. 3) Med. I. pag. 5. 4) Ibidem pag. 6. Princ. I. 4. Diss. de meth. IV. pag. 17. 5) Diss. de meth. I. pag. 8.

Jedoch war er weit entfernt, bei diesem Skeptizismus stehen zu bleiben und sich mit dem Bewußtsein, daß nichts gewiß und alles zweifelhaft sei, zu begnügen. Er suchte einen festen Punkt und fand denselben bald in diesem Zweifel selbst; er erkannte das Zweifeln als eine Art des Denkens, seines Denkens, und sah ein, daß, wenn auch alles falsch und trügerisch sei, dennoch die Existenz dieses seines Denkens [1]) wahr sein müsse. Gleichzeitig war ihm unzweifelhaft, daß zu diesem Denken seine Existenz unbedingt nötig sei, daß sein Denken ohne ihn unmöglich, mit seiner Existenz eng verknüpft sei. So steht sein Satz: „Cogito ergo sum," ganz sicher fest, es ist zunächst der einzige Satz, an dem kein Zweifel rütteln kann. Aus dem Skeptizismus kam unser Philosoph also zu einem Rationalismus, wie man ihn reiner nicht denken kann. Jedoch ist der unermüdliche Zweifler auch hiermit noch nicht zufrieden, er fragt, ob nicht ein übermächtiger Dämon, ein Gott, ihn so täuschen könne, daß sogar das scheinbar Selbstverständlichste falsch sei [2]). Deshalb sucht er in seinen Gottesbeweisen [3]) die Existenz des aller vollkommensten Wesens darzutun, erforscht dessen Eigenschaften und findet unter ihnen die Wahrhaftigkeit, sodaß also dadurch sein letzter Zweifelsgrund beseitigt ist. Mit Hülfe dieser Gottesidee gelangt er nun zur Kenntnis aller übrigen Dinge; er hat einen Weg gefunden, das wahre Wesen alles Seins zu erkennen. Dieser Weg führt aus dem Zweifel, aus der völligen Abstraktion von allen Vorurteilen, zur Selbstgewißheit und Gottesgewißheit und von da zur Kenntnis der Körperwelt, der Natur und ihrer Zusammenhänge.

Als einziges Prinzip aller Gewißheit hatte Descartes zu Anfang seiner Lehre das Denken aufgestellt, dessen Wesen gerade darin bestand, vom Ausgedehnten, überhaupt von allem, was nicht direkt im Begriff des Denkens liegt, toto genere [4]) verschieden zu sein. Durch die tägliche Erfahrung erkennt er die Existenz der körperlichen Welt, kann dieselbe also nicht einfach negieren. Somit entsteht aus seinen Prinzipien ein schroffer Dualismus. Es stehen sich hier die Aufgabe eines einheitlichen Erkenntnissystems, das sich nur auf einem durchgängigen Zusammenhang aller Dinge aufbauen kann, und die unüberbrückbare Kluft eines grundsätzlichen [5]), d. h. aus den Grundlagen der Lehre sich selbst entwickelnden Dualismus gegenüber. Also sieht sich Descartes hier vor ein Dilemma gestellt, das ihn entweder nötigt, die beim Beginn seiner Lehre postulierte alleinige Existenz des denkenden Ich, dessen Bejahung ja gerade als Verneinung des von ihm Absonderbaren, d. h. eben der Außenwelt, definiert [6]) war, ganz oder teilweise aufzuheben, um auch das Wesen der Außenwelt erforschen zu können, oder aber, wenn er die Substantialität des Geistes aufrecht erhalten will, auf eine Kenntnis alles außerhalb desselben Gelegenen zu verzichten, d. h. aber einem starren Solipsismus [7]) zu verfallen.

---

1) Ibidem IV. Med. II. Princ. I. 7.
2) Med. I. pag. 7. II. pag. 9. III. pag. 14. Princ. I. 5. 3) S. S. 11 ff.
4) Resp. ad. obj. III. Resp. 2. pag. 83. Resp. V. pag. 230.
5) Kuno Fischer. Gesch. d. neueren Philos. Bd. I. pag. 424.
6) princ. phil. I. § 8. Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae ab nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam.
7) Falckenberg. Gesch. d. neueren Phil. V. pag. 82.

Die Aufgabe der folgenden Abhandlung ist es nun, an der Hand der Schriften des Descartes zu untersuchen, wie er sich diesem Dilemma gegenüber verhält, wie er die Schwierigkeiten, die der Dualismus einem lückenlosen Verlauf der Erkenntnis entgegenstellt, zu lösen versucht.

II. Thema.

Die Stellung des Dualismus in der Lehre des Descartes.

1) Ableitung der Haupteigenschaften der drei Substanzen, wie sie sich mit Notwendigkeit aus der Lehre des Descartes ergeben.

Um die Stellung, die der Dualismus in der Lehre des Descartes einnimmt, richtig beurteilen zu können, ist es zunächst nötig, darzulegen, wie sich derselbe in der Lehre selbst entwickelt, wie er sich aus den Prinzipien derselben aufbaut. Dazu müssen wir zunächst die Eigenschaften Gottes, des Geistes und der Körperwelt in der Erkenntnistheorie des Philosophen untersuchen, und zwar soll das in der eben genannten Reihenfolge geschehen und nicht in der von Descartes in seinen Hauptschriften angewendeten: denkendes Ich, Gott, Ausdehnung, weil in der von uns gewählten Reihenfolge die Gegensätze zwischen Gott und Welt einerseits, und zwischen Geist und Körper andrerseits, deutlicher hervortreten, und somit schon in diesem ersten Teil der erst im zweiten Abschnitt folgenden Darstellung und Kritik des Dualismus vorgearbeitet wird.

a) Das Wesen Gottes.

Der Gottesbegriff des Descartes ist nicht ohne weiteres aus der Offenbarung entnommen, wie etwa bei Augustin oder der Scholastik, sondern er entwickelt sich unmittelbar aus dem selbstbewußten Denken. Das Denken war das Einzige, was dem alles untergrabenden Zweifel nicht zum Opfer gefallen war, es hatte sich vielmehr gerade in diesem Zweifel gefunden. Aber dadurch, daß zu seinem Begriff der Zweifel[1]), d. h. das Nichtwissen oder wenigstens das Nichtgewißsein gehörte, erkannte es, daß es nicht vollkommen sei, sah es seine Beschränktheit. Diese Erkenntnis der Unvollkommenheit des Denkens konnte aber nur erlangt werden, wenn sich die Idee des Vollkommenen, im Vergleich mit

1) Med. II. pag. 10. res cogitans; quid est hoc? nempe dubitans, intelligens, affirmans.

dem die Unvollkommenheit erst evident wurde, bereits im Denken befand[1]). Diese Idee des Vollkommenen ist mit der Gottesidee identisch; die Art und Weise, wie diese Idee in das Denken gekommen ist, untersucht Descartes nicht, er findet sie als angeboren in seinem Denken vor, gleichsam als das Zeichen, daß Gott dem Menschen, als seinem Werke, eingeprägt hat[2]); daher ist die Gottesidee auch die höchste, klarste und deutlichste aller dem Menschen angeborenen Ideen[3]).

Obgleich Descartes selbst erklärt, daß dem vorurteilsfreien Geiste die Existenz Gottes einfach durch Intuition gewiß sei[4]), so erscheint es ihm doch so wichtig, seine Leser von der notwendigen Existenz des aller vollkommensten Wesens zu überzeugen, daß er diese Gewißheit durch drei Beweise zu erhärten sucht. Dieselben nehmen in der Lehre eine so hervorragende Stellung[5]) ein, daß sie hier, wenigstens in ihren Hauptzügen, aufgeführt werden sollen. Sie werden in den drei Hauptschriften unseres Philosophen, in den Prinzipien, den Meditationen und der Dissertatio, sehr sorgfältig durchgeführt und können wohl als der Höhepunkt der ganzen Lehre bezeichnet werden. Als ersten wollen wir den ontologischen anführen, wo Descartes daraus, daß wir Gott als existierend denken müssen, seine Existenz ableitet, denn zur Vollkommenheit, die wir in unsrer Vorstellung vorfinden, gehört unbedingt die Realität, die Existenz. Ein vollkommenes Wesen ohne Existenz wäre ein Widerspruch. Dieser ontologische Beweis wäre nicht besser als der des Anselmus von Canterbury, wenn er nicht durch die beiden andern, den empirischen und anthropologischen, wo die Notwendigkeit der Erzeugung dieser Vorstellung durch den existierenden Gott und des Vorhandenseins derselben im Menschen dargelegt wird, gestützt würde. Der empirische[6]) Beweis schließt aus dem Effekt auf die erzeugende Tätigkeit, aus der Wirkung auf die Ursache. Er stützt sich auf den Satz der Kausalität, daß in der Ursache mindestens soviel Realität enthalten sein müsse als in der Wirkung, daß also die Ursache der Gottesidee in uns mindestens soviel formale und aktuale Realität besitzen muß,

---

1) Med. III. pag. 18. nam contra manifeste intelligo.....priorem quodammodo in me esse perceptionem, infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius: qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem?

2) Med. III. pag. 21.

3) Med. III. pag 19 und 21.

4) Med. V. pag. 30. nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cuius solius essentiam existentia pertinet, existere.

5) Bierendempfel (D. als Gegner des Sensualismus und Materialismus) bezeichnet die Gottesbeweise als den Brenn- und Centralpunkt der Lehre des Descartes, ähnlich auch Meincke (Beweise für das Dasein Gottes bei Descartes).

6) Der Name „empirisch" erscheint in einem rationalen System, wie dem des Descartes, und vor allem in Anwendung auf ein durchaus auf der Denktätigkeit basierendes Objekt, wie die Gottesidee, nicht angebracht, jedoch kann man diesen Beweis im Gegensatz zum ontologischen sehr wohl den empirischen nennen, da er davon ausgeht, daß man die Idee Gottes in seinem Denken gewissermaßen empirisch findet, daß man sie wahr nimmt, ohne sich bewußt zu sein, daß man sie denkend geschaffen habe. Ich schließe mich mit dieser Bezeichnung an K. Fischer, Meincke u. a. an.

als wir objektive in unserer Vorstellung finden[1]). Wenn nun die objektive Realität irgend einer von meinen Ideen so groß ist, daß ich sicher bin, daß dieselbe nec formaliter nec eminenter in mir sein kann, und ich deshalb nicht selbst als Ursache dieser Idee angesehen werden kann, so folgt daraus notwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern auch irgend ein anderes Wesen, das die Ursache dieser Idee ist, existiert[2]). Aber unter meinen Vorstellungen befindet sich die von Gott, als dem allervollkommensten Wesen, diese kann ich aus den eben angeführten Gründen nicht von mir selbst haben, also existiert Gott.

Während diese beiden Beweise von der Forderung ausgingen, daß sich im Menschen die Vorstellung von Gott findet, stützt sich der dritte, der anthropologische, nur auf die Existenz des Menschen selbst; Descartes fragt: Woher bin ich? Hätte ich mich selbst geschaffen, so hätte ich mir alle die Vollkommenheiten gegeben, deren Mangel ich in mir fühle, wäre also selbst Gott. Da außerdem die Existenz in diesem Augenblicke nicht ohne weiteres die Existenz im nächsten einschließt[3]), so müßte ich mich gleichsam in jedem Momente neu schaffen und das Bewußtsein dieser Tätigkeit haben. Die andere Möglichkeit wäre, daß mich meine Eltern geschaffen hätten; gibt man dies zu, räumt man ein, daß mir meine Eltern alles aus eigner Kraft gegeben haben, was ich in mir vorfinde, also auch die Idee von Gott, was jedoch schon durch den vorigen Beweis widerlegt worden ist, so wird sofort die Frage aufgeworfen, woher meine Eltern, woher deren Eltern kommen und sofort. Auf diesem Wege würde ich schließlich auch zu Gott als letzter Ursache gelangen, denn ein progressus in infinitum ist hier um so weniger möglich[4]), da außer der Ursache, die mich geschaffen, auch die Ursache gesucht werden muß, die mich von Augenblick zu Augenblick erhält. So sieht man, daß Gott mein Schöpfer und Erhalter ist, daß er also da sein muß; ich erkenne die Existenz Gottes aus meiner eigenen Existenz.

Wie schon gesagt, schließt dieser Gottesbegriff alle überhaupt möglichen Vollkommenheiten in sich ein[5]). Gott hat unendlich viele unendliche Attribute

---

1) Med. III. pag. 16. quod autem hoc idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis, quantum ipsa continet objectivae. Resp. ad. II. obj. pag. 63. Rationes more geom. disp. Axiom. V. pag. 77. Zur Definition von objektiver und formaler Realität cf. Rat. more geom. dispos. def. III.: per realitatem objectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea; .....Nam quaecunque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.....def. IV. Eadem dicuntur esse formaliter in idearum objectis, quando talia sunt in ipsis qualia illa percipimus; et eminenter quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possent.

2) Med. III. pag. 17. Rat. more geom. disp. prop. II. pag. 78.

3) Rat. more geom. disp. Axiom. II. Tempus praesens a proxime praecedenti non pendit, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam.

4) Med. III. pag. 20. Satisenim apertum est, nullum hic dari posset progressum in infinitum, praesertim cum non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa, quae me tempore praesenti conservat.

5) Med. III. pag. 18. Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, siquid aliud extat, quodcumque extat est creatum.

und ist der Schöpfer aller Dinge[1]). Er ist Substanz im eigentlichen Sinne der Definition[2]), daher die einzige, all-eine Substanz; keinem andern Ding gebührt im gleichen Sinne (univoce)[3]) der Name einer Substanz. Infolge seiner Vollkommenheit ist er unteilbar, kann also nicht aus Geist und Körper bestehen[4]). Denn ein Compositum, wie der aus Geist und Körper bestehende Gott wäre, kann man stets wieder in seine Bestandteile zerlegen[5]); dies ist aber bei Gott unmöglich, von ihm kann kein Teil hinweggenommen werden. Somit ist er reiner Geist ohne Körper, er ist, wie X. Schmid [6]) sich ausdrückt: „der verabsolutierte Geist, der intuitive Verstand selbst." Bei ihm gibt es keine Wahrnehmung [7]), denn diese ist ein Leiden, eine Abhängigkeit, die dem Begriff der Substanz widerspräche. In Gott ist Wissen, Wollen und Handeln eins[8]), nicht getrennt, oder etwa zeitlich aufeinander folgend; denn die Zeit ist nach Descartes überhaupt nichts Reales, sondern nur ein modus cogitandi. Gerade wie die mathematischen Wahrheiten nicht von der Zeit abhängen und nicht zeitlich aufeinander folgen, sondern alle zugleich in der Natur der mathematischen Figuren enthalten sind, gerade so müssen auch die Dinge der Welt zeitlos begriffen werden, sie sind ein System von Folgen, die dem Gesetze der Kausalität unterstehen, ein jedes hat eine notwendige Ursache bis auf das ursprünglichste Wesen, Gott, das Ursache seiner selbst ist[9]).

Dadurch, daß bei dem cartesianischen Gott Wissen, Wollen und Tun zusammenfallen, unterscheidet er sich von dem augustinischen. Bei diesem herrscht vollkommene Willkür, während bei jenem das Wollen stets ein notwendiges, daher gesetzmäßiges [10]) ist. In dieser Gesetzmäßigkeit des göttlichen Willens liegt aber ein sehr gewichtiger Faktor für die Verwendung der Gottheit als Erkenntnisgrund aller Dinge; dies ist die in Gottes Wesen begründete Wahrhaftigkeit (Veracitas). Gott kann uns nicht täuschen, denn wenn man auch die Macht zu täuschen als ein Zeichen von Klugheit, als eine Vollkommenheit, ansehen kann, so ist doch das Täuschenwollen ein Zeichen von Bosheit[11]), aber Bosheit ist eine Unvollkommenheit, die aus einem Mangel stammt[12]).

Es liegt jedoch in der Unendlichkeit des göttlichen und der Endlichkeit unseres eigenen Wesens, daß wir nicht alle Handlungen Gottes geistig erfassen können, daß sich in Gott vieles findet, was die natürlichen Kräfte

---

1) Princ. I. 22.
2) Princ. I. 51. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. 3) Ibidem.
4) Princ. I. 23. Diss. de Meth. pag. 19.
5) Diss. de meth. pag. 19.
6) X. Schmid aus Schwarzenberg. René Descartes und seine Reform der Philosophie pag. 81.
7) princ. I. 23. 8) Ibidem.
9) In dieser Anschauung schließt sich Spinoza vollständig an Descartes an. Cf. Spinoza Ethik. Buch 1. u. R. d. C. Princ. phil. more geom. demonstr. Anh. I. 4.
10) Jedoch läßt auch Descartes die Freiheit des göttlichen Willens bisweilen sich über die Grenzen der Kausalität erstrecken. Dies tut er, wie wir später (Seite 15 dieser Arbeit) noch sehen werden, besonders da, wo er ohne diese Ausdehnung des göttlichen Willens mit einigen Offenbarungen des Glaubens, wie den Wundern, die mit den Fundamentalgesetzen seiner Naturphilosophie in Widerspruch stehen, in Konflikt kommen würde.
11) Med. IV. p. 22. Princ. I. 29. Resp. ad II. obj. pag. 67.
12) Daß das Böse, die Sünde, kein „Ding" ist, also nicht von Gott, dem Schöpfer aller Dinge stammen kann, betont Descartes ausdrücklich. Princ. I 23. Diss. IV. pag. 21.

unseres Verstandes überschreitet[1]). Die Veracitas Gottes ist nur eine Garantie dafür, daß das, was uns Gott durch das natürliche Erkenntnisvermögen[2]) klar und deutlich erkennen läßt, auch unzweifelhaft wahr ist. Gerade dadurch, daß Gott der Geber alles Lichtes ist, daß wir durch seine Hilfe alle Vorstellungen, d. h. alle wahren Vorstellungen empfangen, wird er für das Erkenntnissystem unentbehrlich, er bildet die Brücke zwischen einander widerstreitenden Elementen, er ist oft das einzige Mittel, mit dem Descartes in seinem System auftauchende Schwierigkeiten lösen kann.

Eine weitere Eigenschaft des allervollkommensten Wesens ist die Unendlichkeit. Dabei ist aber genau zu scheiden zwischen positiver, also göttlicher Unendlichkeit und negativer, d. h. der der irdischen Verhältnisse, zwischen dem infinitum und dem indefinitum[3]). Die letztere, die man vielleicht mit Grenzenlosigkeit bezeichnen könnte, ist nur ein subjektiver Begriff, der Mangel der Grenzen liegt nur in der Unvollkommenheit unserer, ja sogar meiner Erkenntnis, denn es ist nicht ausgeschlossen, daß für einen andern ein Ding, das ich für endlos halte, d. h. bei dem ich keine Grenzen finden kann, doch noch erkennbare Grenzen hat. Im Unterschied zu dieser relativen, entweder individuell oder wenigstens allgemein menschlich zu verstehenden Grenzenlosigkeit ist die Unendlichkeit Gottes als etwas Absolutes, höchst Reales zu betrachten, wir sehen sie positiv als solche ein. Sie gehört zu Gottes Wesen; denn hätte Gott irgendwo eine Grenze, so müßte außerhalb dieser Grenze wieder etwas sein; jedoch widerspricht dies der Definition der Substanz, neben der nichts existiert, denn für die Substanz, d. h. die All-Einheit, gilt der Satz: Omnis determinatio est negatio[4]). Durch diese Unendlichkeit Gottes wird auch zugleich erklärt, warum wir nicht alle Attribute Gottes erkennen können[5]); daher haben wir auch durchaus kein Recht, nach den Absichten zu fragen, von denen sich Gott bei dieser oder jener Handlung leiten läßt; es widerspricht seiner Natur vollkommen, seinen Werken und Geschöpfen Zwecke[6]) zu Grunde zu legen, denn wenn Gott einen Zweck verfolgt, so liegt darin, daß er nach etwas strebt, also etwas zu erreichen sucht, was er noch nicht hat, aber dieses

---

1) Princ. I. 25.

2) Med. III. pag. 15. quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, (ut quod ex eo quod dubitem sequatur me esse, et similia) nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultates (soll wohl heißen: facultas) esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaequa illa non vera esse possit docere.

3) Princ. I. 26. 27. Med. III. p. 18. Resp. ad I. obj. pag. 51. Et quidem hic distinguo inter indefinitum et infinitum, illudque tantum, proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur; quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginari, multitudo numerorum, divisibilitas partium, quantitatis et similia, indefinita quidem appello, non autem infinita, quia non omnia ex parte fine carent. Diese positive Definition des infinitum betont D. ausdrücklich, um die Möglichkeit einer Construction der Gottesidee durch den menschl. Geist auszuschließen, jedoch ist schließlich auch das infinitum nur ein Überschreiten aller Grenzen (vielleicht „sub omnibus rationibus") durch die Phantasie, also kein positiver Begriff (Prof. M. Heinze. Colleg über Gesch. d. Phil.)

4) Zwar erst von Spinoza gebraucht, aber schon auf D. anwendbar.

5) Princ. I. 28. 6) Ibidem. Resp. V. pag. 224.

Noch-nicht-haben ist ein Mangel[1]), also ein Zeichen von Unvollkommenheit, wie überhaupt jegliche Entwickelung, die ja das Ziel jedes Strebens ist, mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens im Widerspruch steht.

Wir können, wie schon erwähnt, nur das einsehen, was Gott unserm Verstand durch das lumen naturale zugänglich macht, haben also keine Veranlassung, das, was wir in Gott und seinen Werken nicht einsehen, zu bezweifeln[2]), denn es liegt in Gottes Macht, uns durch die Offenbarung vieles als Tatsache zu verkünden, ohne uns den natürlichen Zusammenhang oder auch nur die Art der Entstehung verständlich zu machen[3]). Dadurch restituiert Descartes seinen Gott, der Gefahr lief, zu einem mechanischen Naturprincip zu werden, wieder zu dem supranaturalen Wesen, zu der unergründlichen, über aller menschlichen Vernunft stehenden Allmacht, wie er in der Religion erscheint, und entzieht sich somit dem Verdacht, die heiligen Dogmen der Kirche, wie die ausdrücklich erwähnten[4]) Lehren von der Transsubstantiation und der Dreieinigkeit, antasten zu wollen.

So sehen wir also, daß Descartes seinen Gott, das Realprincip aller Dinge, mit allen nur möglichen Vollkommenheiten ausgestattet hat, daß derselbe einerseits mit keinem der Grundsätze des mathematischen Systems, welches ja seine ganze Erkenntnislehre durchzieht und zusammenhält, in Widerspruch steht, daß dieser andrerseits vielleicht etwas mechanisierte Gott dennoch allen Ansprüchen der Religion und Kirche gerecht wird. NB.

b) Das Wesen der denkenden Substanz.

Neben diesem Gottesbegriff stehen die Begriffe der beiden Substanzen, Denken und Ausdehnung. Wie schon erwähnt, gilt hier die Benennung Substanz nicht in demselben Sinne wie bei Gott; Geist und Körper sind nur darum Substanzen, weil sie zu ihrer Existenz keines Anderem bedürfen als Gottes, weil sie von nichts Anderem abhängig sind als von Gott[5]).

1) Deseartes erklärt nur, daß er die Frage nach Zwecken überhaupt aus seiner Philosophie verbannen wollte, ohne aber die Möglichkeit einer Existenz von Zwecken in der Welt völlig auszuschließen. Der hier angeführte Beweis dafur, daß Gott gar keine Zwecke verfolgen kann, stammt von Spinoza. (Ethika. liber I. Appendix.) Derselbe erklärt, daß die Zwecke den Werken Gottes nur von den Menschen, die von Jugend auf daran gewöhnt sind, alles anthropocentrisch zu beurteilen, untergeschoben werden. Ich habe diesen eigentlich spinozistischen Beweis hier mit hereingebracht, weil er jedenfalls durchaus im Geiste des Descartes geführt ist, von diesem vielleicht sogar erkannt und nur nicht erwähnt worden ist.

2) Med. IV. pag. 23. 3) Princ. I. 25. 4) Ibidem.

NB. Eine Kritik der Gottesbeweise glaubte ich mir ersparen zu dürfen, da dieselben von vielen und berufenen Seiten eingehend behandelt worden sind. Ich beschränke mich deshalb darauf, auf die hauptsächlichsten einschlägigen Schriften hinzuweisen.
Es sind da zu erwähnen:
Kant: Kritik der reinen Vernunft (Reclam pag. 462 ff.)
Meincke: Die Beweise für das Dasein Gottes bei Descartes, 1883.
Elvenich: " " " " " " " " 1868.
Huber: Die cartesischen Beweise vom Dasein Gottes. Augsbg. 1854.
Liedtke: Die Beweise für das Dasein Gottes bei Anselm von Canterbury u. Descartes 1894.
Noodt: Die Prinzipien der Descartes'schen Naturphilosophie 1893.
Jahnke: Ontologischer Beweis für das Dasein Gottes b. D. 1875.
Außerdem gehen auch die auf Seite 5 angeführten allgemeinen Werke über Geschichte der Philosophie mehr oder weniger auf diesen Punkt ein.

5) Princ. I. 52. Possunt autem substantia corporea, et mens. sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi; quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum

Die Substantialität des Denkens, die nun zunächst den Gegenstand unsrer Betrachtung bilden soll, ist gleich in der Art der Auffindung dieser Substanz begründet. Descartes hatte alles dem Zweifel unterworfen, von allem abstrahiert und nichts, was nicht ganz sicher war, als existierend gelten lassen. In dieser so entstandenen Finsternis war der einzige leuchtende Punkt der Zweifel selbst, aus meinem Zweifel[1]) folgt mein Sein; das: „Ich Zweifele, Ich Denke," das „Cogito ergo sum" ist die erste Gewißheit des Systems, es ist das Selbstbewußtsein, der Ichgedanke, durch den der menschliche Geist sich selbst als Sein erfaßt, im Gegensatz zu seinen Erscheinungen; es ist das Wesen des Geistes, sein Begriff und seine Definition. Die Existenz des Geistes ist das erste Princip der Philosophie[2]).

Descartes verwahrt sich dabei gegen die Meinung, daß sein Cogito, ergo sum ein Syllogismus[3]), ein Schluß sei, etwa mit dem Obersatz: Alles, was denkt, ist, sondern Sein und Denken sind bei ihm unzertrennlich, machen eine Identität aus. Deshalb bezeichnet man den Satz: Cogito ergo sum besser als identisches Urteil, als Tautologie, er bedarf keines Beweises, er ist durch Intuition gewiß; mein Denken bildet mit meinem Sein eine völlige Einheit, ich denke nur, solange als ich bin.

Mein Denken ist durchaus selbständig, denn sein Wesen besteht in der Verneinung der Realität des von ihm Absonderbaren, des ihm Entgegengesetzten, denn diese Verneinung ist Zweifeln, also Denken[4]). Wenn ich mein Denken als das allein Wahre, Reelle fassen will, muß ich es von allem befreien, was ich nicht klar und deutlich als zu ihm gehörig erkenne, muß ich annehmen, es existiere nichts als eben dieses mich Unterscheiden und Abziehen von allem anderen. Wäre nun auch mein Sein von diesem meinem Denken, das ich eben als das von mir Absonderbare[5]) erkannt habe, trennbar, so müßte mein Sein auch von mir trennbar sein, aber es ist doch unmöglich, daß ich ohne mein Sein bin.

---

1) Diss. de meth. IV. pag. 17. animadverti, me, quia cetera omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse interim essem.

2) Primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est cujus existentia sit nobis notior (Ep. I. 118. pag. 337.)

3) Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, est sive existat, atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet nisi existat. Jedoch ist dies Cogito, ergo sum nicht ganz voraussetzungslos, denn es müssen die Begriffe dubitatio, cogitatio, existentia schon da sein. Dies erkennt Descartes auch in Princ. I. 10, wo er schreibt: „Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo: item quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et alia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, ideirco non censui esse numerandas. Hier erscheint das Cogito, ergo sum doch fast als Schluß, was noch deutlicher wird in der Inquisitio verit. per lumen naturale (Opusc. posth. pag. 85 ff.) wo er diesen Satz direkt als ratiocinium u. conclusio bezeichnet.

4) Princ. I. 8. 5) Med. II. pag. 9. Cogitatio sola a me divelli nequit.

Nachdem wir nun gezeigt haben, wie Descartes seine denkende Substanz sorgfältig von allen Bestandteilen, die nicht zu ihrem Wesen gehören, wozu vor allem auch jedes Körperliche [1]) zu rechnen ist, frei macht, können wir zu den Eigenschaften derselben selbst übergehen. Das Denken wird definiert als alles, was so in uns ist, daß wir uns desselben unmittelbar bewußt sind [2]). Der cartesianische Begriff des Denkens geht somit viel weiter als der unsrige, er umfaßt nicht nur das eigentliche Denken, d. h. das seelische Verarbeiten der Empfindungsvorstellungen, sondern jegliches seelische Erleben, also auch das, was wir mit Gefühl und Gemüt zu bezeichnen pflegen, er schließt alle Gebiete der aktiven und passiven Geistestätigkeit ein.

Unter den Begriff des Denkens wird also das Zweifeln, Bejahen, Verneinen, Wollen, Nichtwollen, Vorstellen und Wahrnehmen subsumiert; allerdings letzteres nicht im Sinne der sinnlichen Wahrnehmung, sondern des geistigen Einblicks (inspectio mentis) [3]).

Descartes teilt das Denken oder, wie er sich ausdrückt, alle Bewußtseinsarten ein in das Vorstellen oder die Wirksamkeit des Verstandes (perceptio) und das Wollen oder die Wirksamkeit des Willens (volitio)[4]). Die Urteile entstehen erst aus dem Zusammenwirken beider [5]). In diesem Zusammenwirken liegt auch der Grund unsrer Irrtümer [6]), nicht etwa in einer Täuschung durch Gott. Denn der „geschaffene" Verstand ist seiner Natur nach endlich, folglich kann auch sein Vorstellungsvermögen nur endlich sein, er kann sich nicht auf alles erstrecken. Der Wille dagegen ist unendlich [7]), er hat keine Grenzen und bildet die höchste Vollkommenheit des Menschen, der dadurch die Fähigkeit hat, völlig frei zu handeln [8]). Wenn wir nun unsern Willen nur auf das ausdehnen, was wir wirklich als wahr erkannt haben, von dem wir sicher sind, daß es unbezweifelbar ist, so ist ein Irrtum ausgeschlossen, so erreicht unsre Willensfreiheit die höchste Stufe. Descartes nimmt nämlich nicht die völlige Indifferenz als höchste Willensfreiheit an, sondern die Freiheit von äußern Ursachen, die aber nur dem zuneigt, was die Fassungskraft des Verstandes nicht überschreitet, was derselbe als gut erkannt hat. Denn das Hin- und Herschwanken, die Indifferenz, enthält viel weniger Vollkommenheit, als der zielbewußte Wille, der sich vom eignen Verstand, vom Ich, sonst aber von nichts

1) Diss. de meth. IV. Adeo ut ego, hoc est mens per quam solam sum is, qui sum, sit res a corpore plane distincta.
2) Rat. more geom. disp. pag. 74. Def. I. Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est ut ejus immediate conscii simus. ebenso: Princ. I. 9.
3) Med. II. pag. 12. atqui, quod notandum est, eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfecta esse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa, ex quibus constat, attendo.
4) Princ. I. 32. De Pass. I. 17.
5) Princ. I. 34.
6) Med. IV. pag. 23 und 25. Princ. I. 35 und 36.
7) Princ. I. 35. Voluntas vero infinita quodammodo dici potest. (Der Gebrauch des Wortes „infinita" dürfte hier in anbetracht des auf Seite 23 ff. dieser Abhandlung Gesagten nicht statthaft sein. Vergleiche auch Princ. I. 27. Med. IV. pag. 24.
8) Wir werden später noch sehen, daß gerade diese postulierte Freiheit des Willens eine große Schwierigkeit im System des Descartes bildet, da sie der absoluten Allmacht Gottes und dem Kausalnexus der Welt widerspricht.

Anderem bestimmen läßt[1]). Daher kommt es auch, daß wir, wenn wir unsern Willen, d. h. in diesem Falle unser bejahendes oder verneinendes Urteil, auch auf das Unerkannte ausdehnen, also unsre Freiheit mißbrauchen, irren; denn dieser Mißbrauch ist Sünde[2]), also eine Unvollkommenheit, die eben auch eine Unvollkommenheit des Urteils, also Irrtum, zur Folge hat.

Auch die Art und Weise, wie nun das soeben definierte Denken tätig ist, behandelt Descartes sehr ausführlich, vor allem in seinen Regulae ad directionem Ingenii. Der Anfang aller Erkenntnis ist natürlich das Bewußtsein des Denkens selbst. Die Grundlagen des Denkens bilden die Ideen, die alles das bezeichnen, was unmittelbar vom Geiste erfaßt wird[3]). Dieselben zerfallen in angeborene, von außen gekommene und selbst gebildete[4]). In einem der für unsre Untersuchungen überhaupt sehr wertvollen Briefe[5]) an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz zählt er die angeborenen Ideen auf und nennt sie notiones quasdam primitivas, quae sunt veluti archetypae, ad quarum exemplar caeteras nostras cognitiones formamus. Er führt da als angeboren an die Idee des Wesens, der Zahl, der Dauer, der Ausdehnung, des Denkens, der Verbindung von Seele und Körper etc., zu diesen tritt natürlich als die vornehmste die Idee von Gott. Mit Hilfe dieser Ideen, deren Wahrheit also durch Intuition gewiß ist, dringt Descartes in alle Gebiete des Wissens ein und zwar in streng mathematischer Weise. Durch Intuition[6]) waren die Ideen in ihm gewiß, mit Hilfe der Deduktion baut er nun auf den Ideen das ganze Gebäude des Wissens auf[7]). Der oberste Leitsatz für die ganze Tätigkeit des Denkens ist das auf der Wahrhaftigkeit[8]) Gottes basierende und aus der Selbstgewißheit abgeleitete[9]) Kriterium[10]) der Wahrheit, daß nämlich alles das wahr ist, was klar[11]) und

1) Med. IV. pag. 24, 25.
2) Ibidem.
3) Rat. more geom. disp. defin. II. pag. 75. Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum. Ebenso Resp. et. obj. III. Resp. V. pag. 85. ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur.
4) Med. III. p. 14.
5) Ep. I. 29, pag. 52.
6) Reg. ad. dir. ing. Reg. III. (Opusc. posth. pag. 6.) Per intuitum intelligo ..... mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur, seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur.
7) Reg. ad. dir. ing. Reg. III. (Opusc. posth. pag. 7.) Per quam (sc. deductionem) intelligimus illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur.
8) s. S. 13 dieser Arbeit.
9) Diss. de Meth. IV. pag. 18. Et quia notabam, nihil plane contineri in his verbis, Ego cogito, ergo sum, quod me certum redderet eorum veritatis, nisi quod manifestissime viderem fieri non posse ut quis cogitet nisi exsistat, credidi me pro regula generali sumere posse, omne id, quod valde dilucide et distincte concipiebam verum esse.
10) Med. III. pag. 13. ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio. Dieser Satz von der klaren Perception ist die subjektive Methode des Rationalismus, er gibt zugleich eine Analyse des Denkens. (Prof. D. Dr. M. Heinze, Colleg über Gesch. d. Phil.)
11) Princ. I. 45. pag. 10 Claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperte est.

deutlich [1]) erkannt wird. Als Richtschnur zur wissenschaftlichen Forschung gibt er 4 Regeln, die alle Vorschriften der Logik völlig ersetzen sollen und bei consequenter Benutzung zur Erkenntnis führen [2]). Von Bedeutung ist für uns besonders die erste, niemals etwas als wahr anzunehmen, was ich nicht klar als solches erkannte; L. Fischer [3]) nennt sie das negative Kriterium der Gewißheit. Die andern drei Regeln sind nur subjektive Verhaltungsmaßregeln [4]) und haben für uns keine Bedeutung.

So versucht also Descartes, von der Selbstgewißheit ausgehend, allein durch das auf sich selbst gestellte Denken, d. h. also in rein rationalistischer Weise, sich selbst sein Wissen zu bilden und zur Kenntnis der Wahrheit zu gelangen. Inwieweit ihm dies gelingt, ob es ihm überhaupt möglich ist, bei dieser alleinigen Anerkennung des Geistes consequent zu bleiben, soll später erörtert werden.

c) Das Wesen der ausgedehnten Substanz.

Zum Schluß des 1. Teiles unserer Betrachtung wollen wir nun noch kurz auf die Art und Weise eingehen, wie Descartes die Körperdinge behandelt, welche Attribute er ihnen zuschreibt und welche Wirkungen sie aufeinander ausüben.

Genau wie das Denken, so wird auch das Körperliche als Substanz bezeichnet, d. h. aber ebenfalls als Substanz in dem schon definierten [5]), eingeschränkten Sinne. Als Beweis für die Existenz [6]) der Körper gibt Descartes an, daß die Vorstellungen, die wir in uns von den körperlichen Wesen haben, durch eine Ursache, die alle in den Vorstellungen enthaltene Realität wirklich oder in noch höherem Grade besitzt, hervorgerufen sein müssen. Ich, d. h. mein Denken, kann diese Vorstellungen nicht selbst gebildet haben, denn sie kommen mir ohne, ja oft sogar wider meinen Willen, Gott kann auch nicht Urheber derselben sein, denn es widerspräche seiner Wahrhaftigkeit, wenn er mir die Idee von etwas Körperlichem durch sich selbst zuführte und nicht durch eine Sache, welche wirklich alle die Eigenschaften an sich hat, die ich klar und deutlich durch die Vorstellung erkenne. Also muß es Körperdinge geben, von denen mir diese Ideen zukommen. Die Natur des Körpers besteht in der Ausdehnung [7]) in die Länge, Breite und Tiefe. Als solche hat er mit dem Denken absolut nichts gemein [8]), ist völlig von diesem unabhängig. War das Denken reine Innerlichkeit, Bewußtsein, bloße Ichheit, so ist die Ausdehnung das Außersichsein, das jede Analogie mit der Ichheit ausschließt [9]).

1) Ibidem. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat.
2) Diss. de meth. II pag. 10.
3) L. Fischer: Cogito ergo sum. pag. 19 u. 21.
4) Überweg-Heinze Grundr. Bd. III. pag. 94.
5) s. S. 15 dieser Abhandlung.
6) Princ. II. 1. Med. VI. pag. 35.
7) Princ. II. 4. Rat. more geom. disp. Def. VII. pag. 71. Substantia, quae est subjectum immediatum extensionis localis, accidentium, quae extensionem praesupponunt et figurae, situs, motus localis, etc. vocatur Corpus.
8) Resp. VI. pag. 135 ..... intelligitur, quod notiones rei cogitantis et rei extensae, sive mobilis, sint plane diversae, atque a se mutuo independentes.
9) Erdmann. Gesch. d. Phil. pag. 18.

Die Eigenschaften dieser körperlichen Substanz, dieser Materie, leitet nun auch Descartes ganz unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung ab. Er versucht eine physikalische Theorie, die zwar mit den Tatsachen der Erfahrung meist übereinstimmt, aber auf rein mathematische Weise entwickelt worden ist und sich aus — zum Teil spekulativen, — jedenfalls aber sämtlich philosophischen Prinzipien entstammenden Sätzen aufbaut. Daraus erhellt, daß die Materie des Descartes etwas rein quantitativ Zusammengesetztes ist, was sogar soweit geht, daß die Materie als qualitativ durchaus gleichartig und constant angesehen wird[1]). Descartes sagt am Schluß seiner Lehre von der Körperwelt selbst, daß er keine andere Materie der körperlichen Dinge anerkenne quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobile (m), quam Geometrae quantitatem vocant[2]).

In diesen Schlußworten finden sich kurz die Haupteigenschaften der Körperdinge zusammengefaßt. Die unendliche Teilbarkeit[3]) leitet er aus dem Begriffe der ausgedehnten Substanz ab, er steht also im Gegensatz zur Atomtheorie. Da er seine körperliche Substanz als bloße Ausdehnung definiert hat, ohne ihr sonst irgend welche qualitative Eigenschaften als wesentlich zuzuschreiben, so kann er dieser Substanz auch mit vollem Rechte die unbeschränkte Ausdehnung vindicieren. Denn wäre ihre Ausdehnung nicht unendlich, so würde sie von etwas begrenzt; jedoch kann eine Substanz nur von ihresgleichen begrenzt werden, also ist das jenseits der Grenze Liegende wieder etwas Ausgedehntes, also zur ausgedehnten Substanz Gehöriges.

Aus demselben Grunde, nämlich weil zum Begriff des Körpers weiter nichts als Ausdehnung gehört, ist der Körper mit dem von ihm erfüllten Raum identisch, und beide sind nur durch die Art verschieden, wie sie von uns vorgestellt werden[4]). Daraus ergibt sich auch, daß es kein Leeres[5]) geben kann, denn da Raum und Körper identisch, d. h. beide Ausdehnung sind, so ist ein leerer Raum ein Unding, weil das Nichts keine Ausdehnung haben kann.

Die hauptsächlichste Eigenschaft der Körper ist die Bewegung[6]), von der nach Descartes alle scheinbar materielle Verschiedenheit, jegliche Variation an Gestalt und Größe und alle durch die Sinne wahrgenommenen Modificationen der Körper herrühren. Durch die Bewegung werden die einzelnen Teile der unterschiedslosen Materie erst zu Einzelwesen, zu Individuen mit speziellen Eigenschaften; der Ursprung der Bewegung liegt nicht in der Materie selbst, sondern in Gott[7]), was Feuerbach[8]) mit

1) Princ. II. 22. 23. 2) Princ. II. 64.

3) Princ. II. 20. Cognoscimus etiam, fieri non posse, ut aliquae atomi, sive materiae partes, ex natura sua indivisibiles existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus ad huc, unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere, ac proinde agnoscere esse divisibiles. Nihil enim possumus cogitatione dividere, quin hoc ipso cognoscamus esse divisibile; atque ideo, si judicaremus id ipsum esse indivisibile, judicium nostrum a cognitione dissentiret. Vergl. ep. I. 67. pag. 166.

4) Princ. II. 10. 11.

5) Princ. II. 16. ep. I. 53. pag. 92/93.

6) Princ. II. 23 ff.

7) Princ. II. 36. Et generalem (sc. causam omnium motuum) quod attinet, manifestum mihi videtur illam non aliam esse, quam Deum ipsum, qui materiam simul cum motu et quiete in principio creavit, jamque per solum suum concursum ordinarium, tantundem motus et quietis in ea tota quantum tunc posuit, conservat.

8) Feuerbach: Gesch. d. n. Phil. pag. 274/75.

Recht als einen Mangel der cartesianischen Naturphilosophie ansieht. Denn da Descartes seine Materie als tote, indifferente Ausdehnung definiert hatte, oder besser infolge des Gegensatzes zum Denken als solche hatte definieren müssen, so war für ihn keine Möglichkeit vorhanden, die Bewegung aus der Materie selbst abzuleiten, also blieb ihm nichts andres übrig, als zu der unendlichen Macht Gottes, der ja eben nichts unmöglich ist, seine Zuflucht zu nehmen und die Bewegung durch ihn der Materie verleihen zu lassen [1]). Ist dieses Hineintragen der Bewegung in die Materie eine künstliche, durch die Principien nicht begründete Spekulation, so geht Descartes, nach dem er einmal die Bewegung der Materie zugeteilt hat, wieder streng nach seiner mathematisch-mechanischen Methode vor.

Die Bewegung ist definiert als die Überführung eines Teiles der Materie oder eines Körpers aus der Nachbarschaft der Körper, die ihn unmittelbar berühren und die als ruhend angesehen werden, in die Nachbarschaft anderer [2]), also besteht das Wesen der Bewegung in Ortsveränderung, woraus sich sofort erklärt, daß die Bewegung nur der ausgedehnten Substanz zukommt, weil zum Wesen der denkenden Substanz keine lokalen Eigenschaften gehören. Wir heben dies hier besonders hervor, weil, wie wir später sehen werden, gerade dieser Punkt die Veranlassung zu großen Schwierigkeiten, besonders auf dem Gebiete der Anthropologie ist. Da die Bewegung gleich mit der Materie im Anfang geschaffen ist, so ist ihre Quantität auch für alle Zeiten konstant, d. h. es kann zu der ursprünglichen, in die ganze Welt gesetzten Bewegung nichts hinzukommen, ebenso wie auch nichts von ihr genommen werden kann [3]). Die Einzelbewegungen der Teile der Materie, die besondere, secundäre Ursachen haben und festen mechanischen Gesetzen unterstehen, ändern daran nichts, denn sie bestehen darin, daß ein Teil einem andern von seiner Bewegung mitteilt; jedoch die Gesamtsumme aller Bewegungen bleibt deshalb dieselbe. Auch in Bezug auf das organische Leben folgt Descartes seinen Bewegungsgesetzen. Die Organismen sind Automaten, die durch die Lebensgeister [4]) in Bewegung gesetzt werden. Die Lebensgeister kommen infolge der Wärme des Blutes aus dem Herzen in den Körper und sind die Ursache aller seiner Funktionen. So sind sowohl der tierische als der menschliche Körper durchaus Maschinen, ohne jede geistige Zutat; ihr Tod ist nur dadurch zu erklären, daß ein Hauptorgan unbrauchbar geworden ist [5]).

Damit wollen wir unsere Betrachtungen über die Eigenschaften der Materie schließen, denn das, was Descartes noch in seinen philosophischen Werken über dieselbe schreibt, ist mehr von naturwissenschaftlichem Interesse und hat für die Erfüllung unsrer Aufgabe keine Bedeutung.

---

1) Auch Noodt (Die Principien der D.'schen Naturphilosophie) betrachtet die Annahme von einer ersten Gestaltung und Bewegung der Materie durch Gott, welche nicht, wie alle sonstige Bewegung, durch Stoß auf mechanischem Wege erfolgt ist, nur als ein Zugeständnis, daß die erste Bewegungsursache von unserm Geiste nicht begriffen werden kann.

2) Princ. II. 25.

3) Princ. II. 36. Unde sequitur, quam maxime rationi esse consentaneum, ut putemus ex hoc solo, quod Deus diversimode moverit partes materiae, cum primum illas creavit, jamque totam istam materiam conservet, eodem plane modo, eademque ratione, qua prius creavit, cum etiam tantundem motus in ipsa semper conservare.

4) De pass. 7. 8. 10. 11. ff. Diss. de Meth. V. 5) De pass. 6.

Somit glauben wir den ersten Teil unsrer Aufgabe erledigt, nämlich den grundsätzlichen Dualismus aus den Prinzipien der cartesianischen Lehre dargelegt zu haben. Wir haben gesehen, wie Denken und Ausdehnung grundsätzlich verschieden sind, wie das eine direkt als Gegenteil des andern zu begreifen ist, wie jedes ohne Hilfe des andern und ohne irgendwelche Rücksicht auf das andere existiert, oder wenigstens existieren soll. Wir haben ferner gesehen, daß beide ihren Ursprung in Gott haben, der in seiner Allmacht und Unendlichkeit über diesem Dualismus steht und deshalb auch als Schöpfer dieser einander völlig entgegengesetzten Elemente gilt.

2) Darstellung und Beurteilung der Schwierigkeiten, die der aus diesen Grundlagen entstehende Dualismus einer einheitlichen Erkenntnis entgegenstellt, und der Versuche des Descartes, diese Schwierigkeiten zu überwinden.

Nachdem wir nun die Eigenschaften und das Wesen Gottes, des Denkens und der Ausdehnung aus der Lehre Descartes' abgeleitet haben, wollen wir zum zweiten Teil unsrer Aufgabe schreiten und prüfen, ob es unserm Philosophen gelingt, auf Grund dieser seiner Prinzipien ein einheitliches Erkenntnissystem zu schaffen, ohne den dualistischen Charakter seiner Substanzen zu verletzen, ferner wollen wir untersuchen, welche Schwierigkeiten ihm bei Erfüllung dieses Problems entgegentreten, und wie er dieselben zu beseitigen versucht.

a) Gott und Welt.

Zunächst wollen wir das Verhältnis Gottes, der unendlichen Substanz, zur Welt, der Vereinigung der geschaffenen, endlichen Substanzen, betrachten.

Der absoluten Unabhängigkeit Gottes entspricht die absolute Abhängigkeit und Nichtigkeit der Dinge, also können weder Geist noch Materie Gott gegenüber ihre Substantialität bewahren, beide können nur als Kreaturen angesehen werden, denn es widerspricht der absoluten Unendlichkeit Gottes, daß andere, von ihm unabhängige, d. h. in voller Bedeutung der Definition substantielle Wesen neben ihm existieren. Dies erkennt Descartes auch sofort, als er dem Denken und der Ausdehnung den Namen Substanz beilegt, und gebraucht deshalb, wie schon erwähnt [1]), das Wort in zweierlei Bedeutung, entweder im strengen Sinne für das alleinexistierende Wesen, d. h. Gott, oder im weiteren Sinne für solche Wesen, die nur Gottes zu ihrer Existenz bedürfen. Diese letzteren heißen dann „substantiae creatae". Obgleich der Terminus „substantia" gemäß seiner ursprünglichen Definition mit dem Attribute „creata" in direktem Widerspruche steht, so wollen wir nach dieser ausdrücklichen Erklärung des Descartes diese nun eben nur noch terminologische Frage beiseite lassen und zusehen, ob durch diese Concession die Descartes hier zu machen genötigt war, die Schwierigkeiten beseitigt sind.

1) s. S. 15 dieser Abhandlung.

Wir haben jetzt neben oder besser unter der einen Substanz zwei substantiae creatae, die geistige und die körperliche. Wie ihr Name sagt, sind beide geschaffen. Von wem? — Von Gott; denn ein andrer Creator ist nach der eben erwähnten Definition nicht möglich. Sind sie aber von Gott geschaffen, so müssen sie von Gott alle Attribute haben, die wir an ihnen klar und deutlich erkennen, also muß Gott die Fähigkeit haben, alle diese Attribute zu verleihen. Ferner müssen sie so von Gott geschaffen sein, daß alle ihre Handlungen und Zustände von seinem Willen abhängen [1]).

Ist nun diesen beiden Postulaten genügt, sind Geist und Körper so definiert, daß ihr Verhältnis zu Gott den hier aufgestellten Bedingungen entspricht?

Überblicken wir die im ersten Teil dieser Abhandlung festgelegten Eigenschaften Gottes, so finden wir u. a. die Einheit, Unteilbarkeit und Unveränderlichkeit als unbedingt zu seinem Wesen gehörig [2]). Wir hatten gesehen, daß, da von Gott kein Teil weggenommen werden kann, er auch nichts Körperliches, keine Ausdehnung, der als vorzüglichste Eigenschaft ja die unbeschränkte Teilbarkeit [3]) eigen war, an sich haben konnte [4]). Das Attribut Gottes ist, wie auch Erdmann [5]) sagt, Denken, denn der Unterschied zwischen Gott und dem endlichen Geiste ist gleich dem zwischen der unendlich großen und der Zwei- oder Dreizahl; wenn man von der „natura intellectualis“ die Grenzen wegdenkt, so hat man die Idee Gottes, und die Idee Gottes, als beschränkt gedacht, gibt die Idee einer Menschenseele [6]). Somit wird also Gott als geistiges Wesen angesehen, kann deshalb nicht Schöpfer des ihm durchaus entgegengesetzten Körperlichen sein.

Ein weiterer Faktor gegen die Annahme der Materie als Kreatur Gottes findet sich in der Bewegung. Die Bewegung war der hauptsächlichste Zustand der Materie, durch dieselbe erhält diese erst Leben und ihre Daseinsformen, ohne sie ist sie ein totes, qualitativ indifferentes Etwas [7]). Als Ursache dieser Bewegung wurde Gott erklärt [8]). Dagegen erhebt sich aber ein gewichtiger Grund; denn, wenn Gott den Körper bewegt, so muß er

---

1) Ep. I. 8. pag. 19. Deus ita est omnium rerum universalis causa, ut sit earum etiam totalis, et sic absque eius voluntate fieri nihil potest.
2) s. S. 13 dieser Abhandlung.
3) s. S. 20 „ „
4) Ep. I. 67. pag. 164, Atqui nego veram extensionem, qualis ab omnibus vulgo concipitur, in Deo, vel in Angelis, vel in mente nostra, vel denique in ulla substantia, quae non sit corpus, reperiri. Obj. et resp. III. resp. X. pag. 88. nihil est in Deo simile i is quae sunt in rebus externis, hoc est corporeis.
5) Gesch d. Phil. Bd. II. pag. 23.
6) Resp. V. pag. 223: Et perspicuum est, perfectissimam illam vim cogitandi quam in Deo esse intelligimus, per illam minus perfectam quae in nobis est repraesentari. Ep, I. 35. pag. 66. Via autem, quam ineundam puto, ut ad Dei amorem perveniamus, est, ut attendamus eum esse mentem, sive cogitans quid, qua in re, cum animae nostrae natura aliquam cum eius natura cognitionem (soll wohl heissen cognationem) habeat, animum inducimus, illam esse a suprema ejus intelligentia emanationem quandam, et divinae quasi particulam aurae.
7) s. S. 21 dieser Abhandlung.
8) Princ. II. 36. ep. I. 53. Quantum ad generalem omnium, qui in mundo sunt, motuum causam, nullam aliam concipio praeter Deum, qui a primo creatae materiae instanti partes eius omnes varie movere incepit et nunc eadem actione, qua materiam conservat, motus etiam illi inditi eandem omnino quantitatem in illa conservat.

die Fähigkeit haben, zu bewegen, und dies erfordert wieder, daß er selbst Bewegung in sich hat. Die Bewegung war aber definiert als Ortsveränderung; wenn man nun Gott Bewegung zuschreiben will, so muß man sagen, daß er in diesem Augenblick einen andern Ort einnehme als im nächsten; wie verträgt sich das aber mit der Unendlichkeit und Unveränderlichkeit Gottes, überhaupt mit seinem Gegensatz zu allem Ausgedehnten und Körperlichen. Man kann wohl sagen, er sei überall; aber das bedeutet allgegenwärtig und hat mit der teilbaren Ausdehnung nichts zu tun [1]). Deshalb ist also Gott jegliche Bewegung fremd, folglich kann er den Körpern auch keine verliehen haben. Darüber ist sich auch Descartes schon klar gewesen, jedoch meinte er, daß es sich mit der Allmacht Gottes, obgleich er immateriell sei, doch vereinbare, auch das Körperliche mit seinen Funktionen zu schaffen; eine Darstellung der Art und Weise, wie Gott bei Erschaffung der Materie und Bewegung wirkt, vermag er natürlich nicht zu geben. Hier tritt eben der Glaube zu dem Wissen, der Glaube, der so fest darauf baut, daß nur Gott als Urheber der Bewegung in Frage kommt, daß er in analogen Fällen, wo Materielles durch Immaterielles bewegt wird, zu der ihm als unerschütterliche Tatsache erscheinenden Urbewegung aus Gott sogar seine Zuflucht nimmt. Eine Art Beweis für diese Behauptung sucht Descartes darin, daß es unmöglich sei, daß eine andre Ursache neben dem substantiellen Gott existiere.

Liegt die Schwierigkeit, die Schöpfung der bewegten Materie durch Gott zu begreifen, darin, daß Gott zu geistig, zu immateriell definiert war, was jedoch seinen Grund sowohl in der Genesis der Gottesidee aus dem immateriellen Selbstbewußtsein hat als auch in der absoluten Einheit und Unveränderlichkeit, so sollte man meinen, daß das Verhältnis zwischen diesem Gott und dem ihm durchaus verwandten, sogar, wie Descartes wenigstens an einer Stelle erklärt, durch Emanation [2]) aus ihm hervorgegangenen Geiste durchaus klar und lückenlos sei. Aber auch hier stellt sich uns eine Kluft entgegen, die sogar mit dem Anfangsprincip der ganzen Lehre in engem Zusammenhang steht.

Der Ausgangspunkt des Systems war das denkende Ich, das sich in dem allgemeinen Zweifel gefunden hatte. Ohne den Zweifel, der zunächst das einzige Gewisse [3]) war, wäre es überhaupt nicht möglich gewesen, zur Selbstgewißheit zu gelangen [4]). Der Grund dieses Zweifels liegt in den Irrtümern, in die wir so oft verfallen. Diese Irrtümer werden nun aber ausdrücklich [5]) als nicht von Gott gegeben erklärt, sondern sie entstehen aus dem Zusammenwirken unseres Verstandes und freien Willens, der beliebig einer Vorstellung zustimmen oder sie ablehnen kann. Zwar erklärt Descartes, wie wir gesehen haben [6]), als vollkommenste Freiheit des Willens die, welche sich nur auf das klar Erkannte erstreckt, aber damit negiert er doch nicht, daß es dem Willen möglich ist, Falsches als wahr anzunehmen, d. h. aber dem Willen Gottes entgegen zu handeln.

1) Ep. I. 67. pag. 164.
2) Ep. I. 35. pag. 66 u. Seite 23 Anm. 6 dieser Abhandlung.
3) Inqu. ver. per lum. nat. (Opusc. posth. 78) Cernis equidem, de omnibus rebus, quarum ....., cum ratione dubitare te posse, sed de tua dubitatione nunquid dubitare, et an dubites, nec ne dubius haerere potes?
4) Ibidem: Es igitur, et te esse scis et hoc exinde, quia dubitas, scis.
5) s. S. 13 dieser Abhandlung. 6) s. S. 17. dieser Abhandlung.

Dieser Punkt hat nun auch unserm Philosophen viel Mühe verursacht; sowohl in den Briefen als in den Responsionen muß er sich fortwährend gegen Angriffe auf diesem Gebiete zu verteidigen suchen. Man kann wohl sagen, daß eine wirkliche Lösung hier nicht möglich war, da jeder der beiden einzig möglichen Wege, die Descartes consequenterweise nur einschlagen konnte, ihn auf neue, noch schwierigere Widersprüche geführt hätte. Der eine Weg, nämlich die Freiheit des menschlichen Willens, das liberum arbitrium, für unabhängig von Gott zu erklären, hätte die Alleinherrschaft Gottes, die Descartes doch für seinen Gott als Substanz im eigentlichen Sinne postulieren mußte, zum Sturze gebracht, der andre Weg aber, das liberum arbitrium unter den Willen Gottes zu stellen, gliche einer Negation der menschlichen Freiheit überhaupt, wodurch aber der Mensch völlig zur Maschine, zum Automaten, herabgesunken und schließlich sein ganzes Selbstbewußtsein aufgehoben worden wäre. Eine weitere Gefahr brachte dieser zweite Weg insofern mit sich, als durch die Ablehnung der Willensfreiheit jegliche ethischen und moralischen Werte ausgeschlossen wurden, weil, wie Descartes selbst sagt, der Mensch durch den freien Willen gewissermaßen der Urheber seiner Handlungen ist und ihretwegen gelobt werden kann, während er sonst den Automaten gliche, die alle Bewegungen genau ausführen, weil sie auf sie eingerichtet worden sind[1]). So ist es für Descartes unmöglich, sich zu einer dieser beiden Möglichkeiten zu bekennen; er versucht deshalb einen Mittelweg zwischen beiden einzuschlagen, ist aber dabei genötigt, inconsequent zu werden. So erklärt er einmal, daß Gott den freien Willen als von der Vorsehung abhängig [2]) geschaffen habe, oder er läßt Gott andrerseits durchaus über dem menschlichen Willen stehen. [3]) Eine Vermittlung beider Auffassungen sucht er in folgender Definition des liberum arbitrium. Gott habe zwar den Menschen geschaffen und alle seine Handlungen vorherbestimmt, ihm aber trotzdem einen freien Willen gegeben. Jedoch sei dieser an sich unbeschränkte, freie Wille so beschaffen, daß er in jedem Augenblicke gerade dasselbe wolle, was die göttliche Vorsehung für ihn von Anfang an vorgeschrieben habe[4]).

1) Princ. I. 37. Daß Descartes, obgleich er keine zusammenhängende Ethik geschrieben hatte, dennoch den Wert der Ethik durchaus nicht unterschätzt hat, geht aus dem 3. Abschnitt der Diss. de meth. und aus vielen Briefen, in denen er näher auf ethische Fragen eingeht, hervor. (Vergl. M. Heinze. Die Sittenlehre des Descartes.)

2) Pass. II. 146. ..... et sciendum omnia dirigi a Providentia divina, cujus decretum aeternum, adeo infallibile et immutabile est, ut exceptis iis quae idem Decretum voluit pendere ex nostro Arbitrio, cogitare oporteat respectu nostri nihil evenire quod necessarium non sit et quatenus fatale. Ep. I. 9. pag. 22. Independentia enim illa, quam experimur atque in nobis persentiscimus et quae actionibus nostris laude vel vituperio dignis efficiendis sufficit, non pugnat cum dependentia alterius generis, secundum quam omnia Deo subjiciuntur.

3) ep. I. 8. pag. 19. dicam rationes omnes, quae Dei existentiam probant, illumque primam esse et immutabilem causam omnium effectuum, qui a libero hominum arbitrio non pendent, mihi videri probare illum etiam esse causam actionum omnium, quae a libero arbitrio pendent. Non enim demonstrari potest quod existat, nisi consideretur ut ens summe perfectum; non esset autem summe perfectum, si quid in mundo fieri posset, quod ab illo omnino non procederet.

4) ep. I. 10. pag. 24. id Deus, qui praescientia et potentia infinita pollet, de omnibus hominum actionibus facit: et antequam nos in hunc orbem mitteret, exacte noverat quales essent futurae voluntatis nostrae propensiones omnes, illas enim ipse nobis indidit; caetera etiam extra nos ita disposuit, ut haec et illa objecta se sensibus nostris hoc et illo tempore objicerent, quorum occasione scivit fore ut liberum nostrum arbitrium nos ad hoc vel illud determinaret.

Es gibt also auch hier für Descartes keinen andern Ausweg, als sich auf die Allmacht Gottes zu berufen. Er schätzt die Vollkommenheit der absoluten Substanz so hoch, daß er auch das dem menschlichen Verstande unmöglich Erscheinende aus ihrer Hand als Tatsache entgegennimmt; deshalb hält er es auch für das Beste, sich in stiller Resignation mit den Kenntnissen zu begnügen, die die göttliche Vorsehung seinem endlichen Geiste unterbreitet hat.[1])

So dürften wir also die beiden wichtigsten Momente, die das Verhältnis zwischen Gott und Welt erschweren, genügend hervorgehoben haben; es hat sich ergeben, daß einer einheitlichen Weltanschauung zwei unüberwindliche Hindernisse entgegentreten, zwei Mächte erheben sich gegen die alleinige Geltung der göttlichen Substantialität und fordern für sich selbst Realität, zweierlei bleibt in der Natur der Dinge zurück, das ihnen eigentümlich angehört: Es ist die Ausdehnung von seiten der Körper und der Wille von seiten der Geister. Will man aber, wie es schließlich Descartes doch anstrebt, die Substantialität Gottes trotzdem aufrecht erhalten, so bedeutet dies ein Aufheben oder wenigstens Einschränken des Dualismus, das heißt aber, da sich derselbe aus den Prinzipien der Lehre aufbaut und deshalb von diesen gefordert wird, eine Erschütterung der Grundlagen der ganzen Lehre.

b) Geist und Körper.

Haben wir nun gesehen, daß hier der Dualismus an der Einheit Gottes, an der Unvereinbarkeit der unveränderlichen Substanz mit dem ewigen Wechsel der Erscheinungswelt[2]), scheiterte, so wollen wir jetzt untersuchen, ob die beiden endlichen Substanzen, so wie sie nun von Gott geschaffen sind, in der Welt zusammen existieren können, ob es ihnen möglich ist, in der Natur ihre durch den Dualismus geforderte gegenseitige Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu bewahren. Wir wollen dazu das, was wir eben als anfechtbar und widersinnig hingestellt haben, einfach als gegeben annehmen, wir wollen also zugestehen, daß Gott die Geister mit ihrer vollkommenen Freiheit des Willens und die ausgedehnte Materie mit einem gewissen, von Anfang an constant festgesetzten Bewegungsquantum ausgestattet geschaffen habe. Im übrigen bleiben aber alle die Grundsätze bestehen, die wir im ersten Teile dieser Betrachtungen aufgestellt haben, d. h. um es kurz zu sagen, die principielle gegenseitige Unabhängigkeit von Geist und Materie soll aufrecht erhalten werden, da ja das Wesen der einen Substanz als Negation der andern definiert war.

Eine derartig schroffe, jedes Kompromiß ablehnende Gegenüberstellung läßt sich aber nur durchführen, wenn sich in der ganzen Natur kein Punkt findet, wo sich beide berühren, wenn jede ihre Funktionen unbeeinflußt von der andern erfüllen kann, wenn beide nie in die Lage kommen, einander zu bedürfen.

1) Princ. I. 39—41.

2) Wenngleich Descartes seine materielle Welt und ihre Gesetze rein rationalistisch aufgebaut hatte, so hat er doch ihre Existenz und wohl auch ihre Eigenschaften und Zustände aus der Erfahrung genommen, um sie allerdings dann unabhängig von derselben aus seinen Prinzipien abzuleiten; jedenfalls kann man aus diesem Grund auch hier das empiristisch klingende Wort Erscheinungswelt anwenden.

Jedoch lag der Berührungspunkt der beiden Substanzen, das Gebiet, wo die eine an den Funktionen der andern teilnahm, zu nahe, als daß es dem Philosophen lange verborgen bleiben konnte; dieser Stein des Anstoßes war der Mensch; nicht der Mensch als selbstbewußtes Ich, wie es Descartes in seinem „Cogito, ergo sum“ gefunden hatte, sondern der Mensch als Glied der Natur, als Compositum aus Geist und Körper.

Wenn auch Descartes sich zunächst nur als denkendes Wesen erkannt und alles andre von sich abstrahiert hatte, so konnte er doch, nachdem er einmal die Existenz der Körperdinge als wahr eingesehen, nicht mehr bestreiten, daß auch zu ihm noch etwas anderes als Denken, nämlich ein Körper gehöre, daß also in ihm, als einem Menschen, Körper und Seele nebeneinander existieren. Dieses Nebeneinander würde den dualistischen Prinzipien noch nicht widerstreiten, wenn Seele und Körper jedes für sich neben dem andern sein und jedes seine Funktionen getrennt verrichten könnte. Jedoch ist dieses nicht möglich, die Seele wohnt nicht nur im Körper[1]), sondern sie ist ihm eng verbunden, bildet mit ihm in mancher Hinsicht ein untrennbares Ganze, da viele Handlungen und Lebensbedingungen des Menschen nur dann erklärlich sind, wenn man eine völlige Einheit von Leib und Seele annehmen kann.

Diese Vereinigung, Compositio, verlangt nun aber eine Menge Zugeständnisse, die mit den dualistischen Principien in keiner Weise verträglich sind, und man merkt auch deutlich, wie schwer es Descartes wird, seine Anschauungen mit den Forderungen der Anthropologie in Einklang zu bringen. Deshalb sträubt er sich auch, solange es nur irgend möglich ist, durch diese Compositio die Substantialität von Denken und Ausdehnung beeinträchtigen zu lassen; jedoch sind die zahlreichen Erscheinungen von Wechselwirkung, ja sogar von gegenseitiger Ergänzung der beiden Substanzen zu einleuchtend, als daß ihnen die Anerkennung verweigert werden könnte.

Um nun die Complicationen, in die sich Descartes hierbei verwickelt sieht, möglichst zu illustrieren, wollen wir versuchen, immer die einander widersprechenden Anschauungen unseres Philosophen nebeneinander zu stellen und durch seine eignen, in den Quellen enthaltenen Aussprüche zu argumentieren. [2])

Zunächst wäre da die Art zu betrachten, in der sich Descartes diese Compositio vorstellt. Er verwahrt sich zunächst dagegen, die Zusammensetzung von Leib und Seele mit einer solchen von zwei Körperdingen zu vergleichen, indem er sagt: Ita hic ubi mentis et corporis permistionem cum permistione duorum corporum vis comparare, sufficit ut respondeam, nullam inter talia institui debere comparationem, quia sunt toto genere diversa[3]). Diese Stelle ist (vor allem in ihrem

1) Med. VI. pag. 36. Docet etiam natura per istos sensus doloris, famis sitis etc. me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum, et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam.

2) Obgleich dadurch der Zusammenhang der Darstellung gefährdet wird, so glaube ich doch, diesen Weg einschlagen zu dürfen, da dadurch die Schwierigkeiten, die unserm Philosophen aus dem Dualismus erwachsen, am deutlichsten hervortreten; außerdem erübrigt sich angesichts der zahlreichen einschlägigen Litteratur eine zusammenhängende Darstellung der cartesianischen Anthropologie.

3) Resp. V. pag. 230. vergl. auch Ep. I. 29. pag. 53. Sic puto nos olim confudisse notionem facultatis illius, qua anima agit in corpus, cum notione facultatis qua corpus aliquod agit in aliud corpus.

Zusammenhang mit dem vorhergehenden Text) besonders charakteristisch für die Schwierigkeit dieser Frage; denn trotzdem Descartes vorher die intimsten Beziehungen zwischen den beiden Substanzen zugegeben hatte, so erklärt er sie gleich darauf für so verschieden, daß nicht einmal ein Vergleich zwischen ihnen stattfinden könne.

Er nennt den Menschen in seiner Zusammensetzung aus Leib und Seele ein ens per se und lehnt die Bezeichnung ens per accidens entschieden ab[1]). Dafür bringt er an vielen Stellen seiner Briefe und Responsionen verschiedene Beweisgründe. Er neigt dabei sehr zu teleologischen Begründungen, indem er den Körper als die für die Seele und ihren Willen geeignetste Form[2]) bezeichnet, ja er spricht in phantastischer Weise direkt von einer Freude, die die Seele empfunden hätte, als sie die gute und ihr völlig zusagende Einrichtung des Körpers bemerkte[3]). Der Mensch sei ohne diese völlige Union überhaupt kein Mensch[4]); er geht sogar soweit, daß er die beiden Substanzen, jede für sich genommen, als unvollständig[5]) bezeichnet, da sie nur einander ergänzende Bestandteile der menschlichen Natur seien. Jedoch betont er ausdrücklich, daß diese Unvollständigkeit nur in Bezug auf den Menschen bestehe, für sich selbst genommen aber beide Substanzen durchaus unabhängig und vollständig seien[6]). Nennt er aus diesem Grunde einmal die Compositio nur von Gott veranlaßt, ohne Aufhebung der natürlichen Verschiedenheit[7]), oder unnatürlich, so erscheint sie ihm später wieder substantiell und real[8]). In einem schon mehrfach citierten Briefe [9]) an die Prinzessin Elisabeth wird die Vereinigung als „notio primitiva“ angesehen: „Denique pro anima et corpore simul non habemus nisi illorum conjunctionis notionem;“ wenn man allerdings die kurz darauffolgende Bemerkung[10])

1) Ep. I. 89. pag. 261. hominem esse verum ens per se non autem per accidens, et mentem corpori realiter et substantialiter esse unitam, non per situm aut dispositionem, sed per verum modum unionis.

2) Ep. II. 6. pag. 17. propter aptam corporis configurationem. Vergl. Ep. ad Patrem Dinetum: pag. 296. Ep. I. 35. pag. 64: Neque porro mirum est, quod quidam cordis notus quibusdam cogitationibus, quibuscum similitudinem nullam habent, sint naturaliter ita conjuncti; ex eo enim, quod animae nostrae ea sit natura, ut corpori uniri potuerit, hoc etiam habet proprium, ut cogitationum suarum quaelibet possit quibusdam corporis huius motibus aut dispositionibus ita adjungi, ut eaedem dispositiones in illo alias redeuntes, eandem in anima cogitationem reducant, et vicissim ut eadem cogitatio recurrens praeparet corpus ad eandem dispositionem accipiendam.

3) Ep. I. 35. pag. 64. Primam autem eius passionem judico fuisse laetitiam; quia non est verisimile animam huic corpori immissam fuisse, nisi cum esset recte dispositum: recta autem haec dispositio nos laetitia naturaliter afficit.

4) Ep. I. 89. pag. 269. sed quatenus homo in se totus consideratur, omnino dicimus ipsum esse unum ens per se, et non per accidens; quia unio, qua corpus humanum et anima inter se conjunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo.

5) Resp. IV. pag. 106. Mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referuntur ad hominem quem componunt; sed solae spectatae sunt completae.

6) Ibidem: mens autem distincte et complete, sive quantum sufficit ut habeatur pro re completa, percipi potest, sine ulla ex iis formis, sive attributis, ex quibus agnoscimus corpus esse substantiam.

7) Princ. I. 60. pag. 14.

8) Resp. VI. pag. 135/36. Adeo ut quotiescunque illas in uno et eodem subjecto reperimus, ut cogitationem et motum corporeum in eodem homine, non debeamus ideirco existimare ipsas ibi esse unum et idem unitate naturae, sed tantum unitate compositionis.

9) Ep. I. 29. pag. 52. 10) Ep. I. 29. pag. 53.

berücksichtigt: „Cum enim difficultatem aliquam explicare volumus ope notionis alicujus quae ad illam non pertinet, non possunus non falli: quemadmodum etiam cum volumus harum notionum unam per alteram explicare: cum enim primitivae sint, non potest illarum quaelibet nisi per se ipsam intelligi," so bedeutet die Erhebung, der Conjunctio zur Notio schließlich nicht viel mehr als das Zugeständnis, daß die Verbindung von Seele und Körper eben unbegreiflich bleibt und einfach geglaubt werden muß. Seinen Prinzipien nach ist diese Unitas unmöglich, aber in Rücksicht auf die tägliche Erfahrung kann er ihr doch die Realität nicht absprechen[1]). Dies findet sich noch mehr im folgenden an die Prinzessin Elisabeth gerichteten Brief bestätigt, wo er schreibt: „Denique ea, quae ad animae et corporis conjunctionem pertinent, non nisi obscure per intellectum solum, aut etiam per intellectum imaginatione adjutum cognoscuntur; sed per sensus clarissime." Dabei ist zu bedenken, daß nach Descartes die Perception durch den puren Intellect eigentlich die besten Urteile liefert, während das durch die Sinne Wahrgenommene verworren und unsicher ist.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen über die Verbindung von Geist und Körper, sollen uns im Folgenden noch die einzelnen Betätigungen der so gewaltsam vereinten Substanzen beschäftigen. Zunächst bestand eine große Schwierigkeit darin, in welcher Weise die Seele mit dem Körper verbunden sei, ja man kann, wenn man die Consequenz des Dualismus bewahren will, eigentlich diese Frage überhaupt nicht erledigen, da jede Antwort eine gewisse Lokalisierung, d. h. Materialisierung der Seele bedeutet. Eine Verbreitung des Geistes [2]) über den ganzen Körper, analog der Allgegenwärtigkeit Gottes im Weltall, die der Immaterialität des Geistes noch am besten entsprechen würde, verwirft Descartes deshalb, weil ihm aus der Erfahrung bekannt war, daß beim Verlust eines Körpergliedes der Geist vollständig und unversehrt bleibe, daß aber bei Verletzung des Gehirns oft jegliches geistige Leben schwinde. Deshalb zieht er es vor, der Seele einen festen Platz im Körper, und zwar im Gehirn, anzuweisen, nämlich die Zirbeldrüse oder das Conarion[3]), weil diese das einzige Organ sei, welches an der symmetrischen Duplicität unserer Körperteile keinen Anteil habe, und weil die Seele, die uns von allen Wahrnehmungen, die ihr die Sinne stets doppelt übermitteln, nur eine Vorstellung mitteile, unbedingt einfach sein müsse[4]). Auf diese Weise wird die Seele aber direkt körperlich, denn wenn sie einen bestimmten Ort hat, so muß sie auch einen, wenn auch noch so kleinen Raum einnehmen, d. h. ausgedehnt sein. Diesem Vorwurf kann sich auch Descartes nicht ganz

---

1) Ep. II. 6. pag. 17. Quod autem mens, quae incorporea est, corpus possit impellere nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit, haec enim una est ex rebus per se notis, quas cum volumus per alias explicare, obscuramus.

2) De pass 30.

3) Med. VI. pag. 38/39. Deinde adverto, mentem non ab omnibus corporis partibus immediate affici, sed tantummodo a cerebro, vel forte etiam ab una tantum exigua ejus parte, nempe ab ea, in qua dicitur esse sensus communis. Ep. II. 36. pag. 125. mea nimirum sententia est glandulam hanc esse praecipuam animae sedem et locum in quo cogitationes nostrae omnes efformentur. cf. De pass. I. 31; Ep. II. 40; Tract. de homine 16. pag. 24. princ. IV. 189, 196. Dioptr. IV. 1.

4) De pass. I. 32

verschließen[1]), trotzdem betont er aber bei jeder Gelegenheit wieder die Substantialität und gegenseitige Unabhängigkeit von Leib und Seele[2]).

Vor allem kämpft er gegen eine völlige Materialisierung des Geistes oder Idealisierung des Körpers. Aus diesem Grunde weist er auch die weit verbreitete Ansicht von sich, daß die Seele Lebensprincip des Körpers sei, daß sie ihm Wärme und Bewegung mitteile[3]). Wie wir vorhin[4]) gesehen haben, führt der Körper seine Bewegungen durch die Lebensgeister aus; daß diese völlig unabhängig von der Seele sind, oder wenigstens eigentlich sein müßten, erhellt schon daraus, daß unbeseelte Körper, wie Tiere, Flamme etc. es sind, doch Bewegung und Wärme haben[5]). Diese Forderung war auch in ethischer und religiöser Hinsicht durchaus nötig; denn auf diese Weise ist der Dualismus eine Garantie für die Unsterblichkeit[6]) der Seele; wäre die Seele ihrem Wesen nach nicht durchaus vom Körper verschieden und getrennt, so wäre nicht einzusehen, warum sie nicht mit dem Körper unterginge.[7]) Jedoch liegt in der Unsterblichkeit der über alles Irdische erhabenen Seele das Ziel alles ethischen Strebens, die Befreiung von der Todesfurcht, die Glückseligkeit, die ja auf dem Glauben an eine Existenz der Seele im Jenseits beruht[8]).

Ferner würde die Annahme, daß die Seele den Körper bewege, den Grundsatz von der Constanz der Bewegung umstoßen, da durch ihre Einwirkung neue Bewegung in die Materie getragen würde, und somit diese Bewegung aus dem Nichts[9]) käme, da man die immaterielle Seele vom Standpunkt der Materie aus wohl als ein Nichts betrachten kann[10]).

---

1) Ep. II. 6. pag. 18. Si enim per corporeum intelligamus id quod pertinet ad corpus, quamvis sit alterius naturae, mens etiam corporea dici potest, quatenus est apta corpori uniri.

2) Ep. I. 95. pag. 279; Rat. more geom. disp. def. X. pag. 75; Resp. III. resp II. pag. 82; Resp. VI pag. 135; Tract. de hom. II. pag. 2, Ep. II. 2 (4.)

3) Pass. I. 4. 5. 4) s. S. 21. dieser Abhandlung.

5) Ep. I. 67. pag. 168; Diss. de meth. V. pag. 30.

6) Diss. de meth. V. pag. 31.

7) Resp. II. pag. 71. Docet naturalis cognitio mentem a corpore esse diversam, ipsamque esse substantiam; corpus autem humanum, quatenus a reliquis corporibus differt, ex sola membrorum configuratione, alcisque ejusmodi accidentibus constare; ac denique mortem corporis a sola aliqua divisione aut figurae mutatione pendere: nullumque habemus argumentum nec exemplum quod persuadeat mortem, sive annihilationem substantiae, qualis est mens, sequi debere ex tam levi causa, qualis est figurae mutatio, quae nihil aliud est quam modus, et quidem non modus mentis, sed corporis a mente realiter distincti, nec quidem etiam habemus ullum argumentum, vel exemplum quod persuadeat aliquam substantiam posse interire; quod sufficit, ut concludamus mentem, quantum ex naturali philosophia cognosci potest, esse immortalem. Vergl. Synopsis Med. pag. 2.

8) Vergl. M. Heinze. Die Sittenlehre des Descartes. pag. 12.

9) Axiom III. (Rat. m. geom. disp.) Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae.

10) Ep. I. 29. pag. 52. Entwicklung des Kausalproblems. Ep. I. 27. pag. 49. Die Spaltung der Seele in eine anima corporea und eine mens ist wohl nur als ein Zeichen zu betrachten für die Schwierigkeit, in die sich Descartes hier versetzt sah. Ep. I. 67. Ep. I. 29. pag. 52. Nam cum duo sint anima humana, ex quibus pendet tota cognitio, quam de ejus natura habere possumus, quorum unum est, quod cogitet, alterum quod unita corpori possit cum illo agere et pati, nihil fere de hoc posteriori dixi et priori tantum explicando studui; quia praecipuum meum institutum erat probare distinctionem, quae inter animam et corpus intercedit, ad quod prius tantum illud conducere potuit, hoc vero obfuisset.

Obgleich Descartes der Seele die Fähigkeit, auf den Körper einzuwirken, aus den eben angeführten Gründen absprechen muß und es auch nach Möglichkeit tut[1]), so kann er doch gemäß der mechanischen Naturerklärung, die er überall anstrebt, einen Einfluß der Seele auf die im Körper bestehende Bewegung nicht ablehnen. Dieser Einfluß besteht aber darin, daß die Seele die Richtung und Schnelligkeit der Bewegung der an ihr vorbeiströmenden Lebensgeister ändert[2]), was jedoch, streng genommen, auch nichts andres ist, als ein Zufügen oder Wegnehmen von Bewegung, also gegen das Gesetz von der Constanz der Bewegung verstößt. Ebenso widerspricht es den Prinzipien, daß die Empfindungen in der Weise der Seele von den Sinnen mitgeteilt werden, daß das Conarion, d. h. aber indirekt die Seele, von den Lebensgeistern in gewisser Weise bewegt wird, wodurch aber die localisierte Seele von einem körperlichen Dinge nicht mehr zu unterscheiden ist.

Wo es jedoch irgend möglich ist, läßt Descartes die Seele ohne Mitwirkung des Körpers fungieren, so hebt er hervor, daß das vorurteilsfreie, wahre Erkennen nur vom Verstande gefaßt werden könne[3]), ebenso ist die „pura intellectio" ganz vom Körper unabhängig, dagegen sagt ihm die tägliche Erfahrung, daß es eine ganze Anzahl seelischer Funktionen, wie sinnliche Wahrnehmungen, Empfindungen, Leidenschaften gibt, die sowohl des Geistes als des Körpers bedürfen, ja an denen sogar der Körper größeren Anteil hat, als der Geist. Die Versuche, die Descartes macht, um eine möglichst saubere Scheidung der Wirkungsbereiche der beiden Substanzen herzustellen, um möglichst eindeutig zu bestimmen, was zur Tätigkeit der Seele, was zu der des Körpers gehört, und schließlich, welche Erscheinungen nur aus der Vereinigung beider begriffen werden können, sind äußerst zahlreich und in dem bisher Gesagten noch lange nicht erschöpfend dargestellt. Jedoch nehmen wir Abstand davon, diese anthropologischen Fragen noch weiter zu verfolgen, da es nicht in unserer Absicht lag, uns in tiefere Erörterungen über die Psychologie des Descartes einzulassen[4]).

Um das Ergebnis unserer Untersuchung noch einmal zusammen zu fassen, können wir die Stellung des Dualismus in der Lehre des Descartes ungefähr mit folgenden Worten charakterisieren: Das Bestreben des Descartes, die Philosophie möglichst beim Einfachsten, Voraussetzungslosesten zu beginnen [5]), läßt ihn als Ausgangspunkt das selbstbewußte, sich aus der Negation alles außer ihm Bestehenden erkennende Ich wählen, dem sich in der Natur als Gegenstück die sich dem Philosophen durch die tägliche Erfahrung als existierend repräsentierende Körperwelt entgegenstellt. So baut sich aus den Principien ein schroffer Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung auf, der der Erfüllung der Aufgabe des Philosophen, ein zusammenhängendes Erkenntnissystem zu schaffen, überall hemmend in den Weg tritt [6]). Das Mittel, den aus der im Denken gefundenen Idee er-

1) Ep. I. 67. pag. 168. 2) De pass. I. 34; 43.
3) Princ. II. 3. pag. 21. Resp. V. pag. 215.
4) Dies ist in eingehender Weise von A. Koch (Die Psychologie des Descartes) geschehen.
5) Schelling. Opera X. pag. 4.: Es ist beinahe die erste sich von selbst darbietende Definition der Philosophie, wenn man sagt, sie sei die schlechterdings von vorn anfangende Wissenschaft.
6) Kuno Fischer sagt mit Recht, daß schon der Name des dualistischen Erkenntnissystems eine Unmöglichkeit in sich enthalte, denn die Aufgabe der Erkenntnis fordert den durchgängigen Zusammenhang der Dinge, der Dualismus setzt die Trennung.

kannten Gott als Brücke aus dem Reiche des Geistes zu dem der sinnlichen Empfindung der Welt zu benutzen, führt auch nicht zum Ziel, da die alleinige Substantialität Gottes, ohne die eine einheitliche Erkenntnis unerreichbar ist, durch den freien Willen der Geister einerseits und die Teilbarkeit und Bewegung der Körper andererseits negiert wird. Praktisch erkennbar wird die Unmöglichkeit einer consequenten Durchführung dieses dualistischen Erkenntnissystems in dem sich uns zuerst darbietenden Forschungsobjekt, dem Menschen, den Kuno Fischer treffend als die negative Instanz gegen den ausgemachten Dualismus der geistigen und körperlichen Natur bezeichnet, weil er beides in Einem ist.

III. Schluß.

So ist also das Resultat unserer Untersuchungen ein negatives, wir haben gesehen, daß die Schwierigkeiten, die der Erfüllung der Aufgabe unseres Philosophen aus den Prinzipien seiner Lehre erwuchsen, größer waren, als die Mittel, die ihm zu ihrer Beseitigung zu Gebote standen. Die Versuche, die Descartes dennoch zur Lösung seiner Aufgabe unternimmt, sind deshalb nicht geeignet, die Schwierigkeiten zu beseitigen, sondern dienen nur dazu, sie ans Tageslicht zu ziehen.

Wir wollen jedoch deshalb nicht hoffen, daß diese Abhandlung infolge der hier dargestellten, unleugbaren Schwäche der cartesianischen Philosophie einen Schatten auf den Ruhm des unsterblichen Philosophen werfe, denn es kann ihm doch nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß es ihm nicht gelang, etwas Unmögliches zu vollbringen. Auch ist er nicht deshalb zu tadeln, daß er Prinzipien aufgestellt hat, die die consequente Durchführung eines Erkenntnissystems von vornherein vereiteln, denn der metaphysische Dualismus ist eine notwendige Folge des Rationalismus, wenn er rein auftreten und die Erscheinungswelt trotzdem nicht negieren will. Als historischen Beweis dafür könnte man vielleicht schon die Schwierigkeiten anführen, die sich aus dem Verhältnis der Ideenwelt zur Sinnenwelt eines Plato entwickeln. Da es sich Descartes zum Ziel gesetzt hatte, die Grenzen der menschlichen Erkenntnis zu erforschen, so war es sogar unumgänglich notwendig, vom denkenden Ich auszugehen, d. h. die rationalistische Richtung einzuschlagen. Ein hohes Verdienst ist ferner das Bestreben einer Vereinigung oder wenigstens Versöhnung von Glauben und Wissen, die W. Wundt als die Lebensaufgabe unseres Philosophen bezeichnet, und die auch in unseren Untersuchungen häufig zum Ausdruck kam. Schließlich ist auch sein Dualismus, trotz der durch ihn entstandenen Schwierigkeiten, hoch zu achten, da einerseits durch ihn, d. h. durch die saubere Scheidung von Geist und Materie den naturphilosophischen und sensualistischen Spekulationen seiner Zeit ein Ziel gesetzt wurde, und da andererseits dieser Dualismus das treibende Motiv zu weiterer philosophischer Arbeit wurde, indem er dem schon von Descartes angebahnten [Ep. II. 55. pag. 185. u. Resp. VI. pag. 141.] Occasionalismus eines Geulinx und Malebranche und dem Monismus eines Spinoza als leuchtender Angriffs- und Ausgangspunkt diente.

Ich, Rudolf Schumann, ev.-luth. Konfession, Sohn des Feuerversicherungsdirektors Max Schumann und dessen Gemahlin Elisabeth, geb. Köhler, wurde geboren am 29. August 1885 zu Dresden. Nach vierjährigem Besuch der dortigen VIII. Bürgerschule bezog ich 1896 das Gymnasium zum heiligen Kreuz zu Dresden, das ich 1905 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich widmete mich zunächst dem Studium der Theologie, das ich aber bald mit dem der Mathematik und Physik vertauschte, wozu von Anfang an philosophische Studien traten. Ich besuchte die Universitäten Tübingen (S. S. 1905). Berlin (W. S. 1905/6 — W. S. 1906/7) und Leipzig (S. S. 1907 bis jetzt) und hörte u. a. Vorlesungen bei den Herren Professoren Spitta, Garbe, v. Brill, Maurer in Tübingen, Lasson, Münch, Menzer, Schwarz, Knoblauch, Hettner, Frobenius, Schur, Drude, Nernst, Planck, Blasius in Berlin und Heinze, Wundt, Volkelt, Lehmann, Barth, Neumann, Rohn, Hölder, Des Coudres, Liebmann, Bruns, Wiener, Peter, Wagner in Leipzig.

Ihnen allen fühle ich mich für ihre Bemühungen um meine wissenschaftliche Ausbildung zu großem Danke verpflichtet, besonders aber dem leider inzwischen verstorbenen Herrn Geh. Rat Prof. D. Dr. Heinze, von dem ich die Anregung zu dieser Arbeit und wohlwollende Unterstützung empfangen habe.